فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شمارۀ پیاپی ۱۰۵
تابستان ۱۳۹۵، ۶۴-٤٥

واکاوی محدوده و قلمرو «قاعده سلطنت» نسبت به سلطۀ انسان بر اعضای بدن*

مهدی درگاهی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم؛ دانش آموخته سطح ٤ حوزوی و پژوهشگر پژوهشگاه المصطفی
Email: aghigh_573@yahoo.com

چکیده

با نگاهی به ادله قاعده، آنچه از مفهوم موافق «کتاب» و «سنت» در خصوص سلطنت بر اموال بدست می‌آید حرمت تصرف دیگران در نفس انسان است که این ربطی به اثبات سلطنت او بر نفس خود ندارد و محدودۀ اعمال ولایت انسان بر اعضای خود در نزد عقلاء مبنی بر سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی مشخص نیست و سیره اجمال دارد.

بر فرض مجمل نبودن سیره و اینکه سیره بر هر گونه تصرفی و در هر عضوی دلالت کند، مباحثی همچون حرمت «ضرر بر نفس» و «قتل نفس» و ... به عنوان محدود کنندۀ این سلطنت نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چه اینکه ادلۀ آن، دلالتی بر این زمینه ندارند و نمی‌توانند حاکم بر قاعده باشند و مطلب از این جهت قابل خدشه نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: قاعده سلطنت، قلمرو قاعده سلطنت، سلطه بر اعضای بدن.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۳/۰۲/۱۷؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۲/٢٤.

مقدمه

قاعده سلطنت یکی از قواعد فقه اسلامی است کـه از دیربـاز مـورد توجـه فقهـاء بـوده و در علـم فقـه کاربردهای فراوانی دارد. از آنجا که یکی از مسائل پیش روی جامعـه بشـری - کـه امـروزه در حـل برخـی مسائل مستحدثه، اثر مستقیم دارد - تبیین رابطة انسان با اعضای بدن خود است، تعیـین نـوع ایـن رابطـه و حیطهٔ آن نسبت به زمان حیات و یا مرگ مغزی و یا نسبت به اعضاء حیاتی و رئیسی، حدود تصرفات انسان را در اعضای بدن خویش مشخص می‌کند، برخی اندیشمندان به تسلط انسان بر اعضـای بـدن در قطـع و اهداء آن به دیگران، قائل بوده و به قاعده «سلطنت» استناد نموده‌اند.

ایشان معتقدند حق تصرف در اعضاء برای انسان اعتبار گردیده و دیگران بایستی آن را مراعات نمایند و این همان قاعده عقلائی «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم» می‌باشد (مؤمن، ١٦٣) و برخی نیز از آن به «الناس مسلطون علی انفسهم» تعبیر نموده‌اند. (انصاری، ٦/ ٢١٦؛ خمینی، کتاب البیع، ١/ ٤٢)

شایسته است با نگاهی به ادله «قاعده سلطنت»، شمولیت آن بر سلطنت انسان بر اعضای بدن تعیین و بررسی گردد؛ به عبارت دیگر قاعده بر سلطه انسان بر اعضا، از حیث صـغروی، شـامل اسـت؟ و چنانچـه قاعده، تسلط انسان بر اعضا را شامل باشـد، از حیـث کبـروی، آیـا مبـاحثی همچـون «ضـرر بـه نفـس»، «خودکشی»، «اذلال» و ... بر این قاعده حکومت دارند؟ همان طور که «لاضـرر»، مـثلا بـر سـلطنت بـر اموال حاکم است یا نه؟

در ادامه، ابتدا به مستندات قاعده اشاره و محدوده مستفاد از آن بررسی می‌شود و در فرضی کـه تسـلط انسان بر اعضا را شامل شود، اصول و قواعدی که احتمال دارد در تقیید و تحدید قاعـده در محافـل علمـی ذکر گردد، بیان و بررسی خواهد شد.

مستندات قاعده

برخی فقهاء علاوه بر استناد به «سیرة عقلاء»، از ظاهر «آیات» و «روایات» استفاده نمودند کـه قاعـده سلطنت نه تنها در اموال انسان جاری است، بلکه به دلالت اولویت و مفهوم موافق، بر حقوق و نفس او نیز ثابت است.

پیش از آن که «سیره» و «مفهوم موافق آن ادله» تبیین و بررسی گردد، شایسته است به آیـات و روایـاتی که بر سلطنت انسان بر اموال خود مورد استناد قرار گرفته است، اشاره کنیم.

آ. آیات

در تبیین سلطنت انسان بر اموال برخی به آیاتی از قرآن کریم اشاره نموده و نگاشته‌اند: «چنانچه از ایـن

آیات استفاده می‌شود، انسان بر اموال خود تسلط داشته و می‌توانـد هـر گونـه تصـرفی در آن انجـام دهـد و دیگران جز با رضایت او حق تصرف در آن را ندارند.» (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲/ ۱۳)

این آیات به شرح ذیل است:

۱- «یا أیها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلا أن تکون تجارة عن تـراض مـنکم ولا تقتلـوا أنفسکم إن الله کان بکم رحیم» (النساء، ۲۹) ترجمه: ای کسانی که ایمان آورده‌ایـد! امـوال یکـدیگر را بـه باطل (و از طرق نامشروع) نخورید مگر اینکه تجارتی با رضـایت شـما انجـام گیـرد؛ و خودکشـی نکنیـد! خداوند نسبت به شما مهربان است.

۲- «ولا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بها إلی الحکام لتأکلوا فریقا مـن أمـوال النـاس بـالاثم وأنتم تعلمون» (البقرة، ۱۸۸) ترجمه: و اموال یکدیگر را به باطل (و ناحق) در میان خـود نخوریـد! و بـرای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه، (قسمتی از) آن را (به عنوان رشوه) بـه قضـات ندهیـد، در حـالی کـه می‌دانید (این کار، گناه است)

۳- «وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لکم عن شیء منـه نفسـا فکلـوه هنیئـا مریـئ» (النسـاء، ٤) ترجمه: و مهر زنان را (بطور کامل) بعنوان یک بدهی (یا عطیه)، به آنان بپردازید! (ولی) اگر آن‌ها چیـزی از آن را با رضایت خاطر به شما ببخشند، حلال و گوارا مصرف کنید!

منتها چنانچه روشن است، این آیات هیچ‌گونه دلالتی بر سلطنت انسان بر اموال خود نـدارد، چـرا کـه مفاد آن اطلاقی ندارد که مالک بتواند هر گونه تصرفی در مال خود انجام دهد.

ب. روایات

نقل شده که پیامبر (ص) فرمودند: «إن الناس مسلطون علی أموالهم» (مجلسی، ۲/ ۲۷۲، ح ۷) یعنی «می‌توانند به دلخواه خود در آن تصرف کنند»

هر چند که گفته شده روایت بین فقهاء مشهور و مورد عمل مسـلمانان اسـت (طباطبـایی، ۳/ ۳۷۷) و برخی حتی تواتر در نقل روایت را مطرح می‌کنند (عـاملی، وسـائل الشـیعة، ٦٨/١٩) منتهـا در هیچ‌یـک از جوامع روایی شیعه وجود ندارد. (مصطفوی، ۱۳۷) و تنها در کتاب «بحار الانوار» آن هم به نقـل از کتـاب «عوالی اللئالی» آمده (ابن ابی جمهور، ۱/ ۲۷۲) و از طرف دیگر در هیچ‌یک از جوامع روایی مشهور اهـل سنت نیز نیامده است. (سیستانی، ۳۲۸) البته با تتبع صورت گرفته در میان فقهای پیشـین، ابتـدا در کتـاب شیخ طوسی (الخلاف، ۳/ ۱۷) و در برخی از کتاب‌های علامه حلی (نهج الحق و کشف الصدق، ٥٠٤) و محقق حلی (الرسائل التسع، ۳۰) آمده است؛ بنابراین تنها راه تصحیح استناد به ایـن حـدیث، آنسـت کـه عمل مشهور فقهاء - با اختلاف مبانی - به مدلول روایت را جبران کننده ضعف سند بدانیم.

احادیث دیگری در ابواب مختلف فقهی، به سلطنت مردم بر اموال خود اشاره دارند، همچون نقل کلینی از امام صادق که چنین فرمودند: «الرجل یکون له الولد أیسعه أن یجعل ماله لقرابته؟ فقال ع هو ماله یصنع به ما شاء إلی أن یأتیه الموت» و «قال ع إن لصاحب المال أن یعمل بماله ما شاء ما دام حیاً إن شاء وهبه و إن شاء تصدق به و إن شاء ترکه إلی أن یأتیه الموت» (الکافی، ۷/ ۷ - ۱۰، باب ان صاحب المال احق بماله...، ح ۳ و ح ۵) ترجمه: برای شخصی فرزندی است، آیا می‌تواند مالش را برای او قرار دهد، حضرت فرمودند: «آن مالش است و تا قبل از مرگ می‌تواند هر کاری خواست نسبت به آن انجام دهد» و (در روایت دیگری) فرمودند: «صاحب مال مادامی که زنده است می‌تواند هر کاری نسبت به اموالش انجام دهد، اگر خواست هدیه یا صدقه دهد....»

مفاد اطلاقی این روایات آنست که هر گونه تصرف مالک بر اموال خود مشروع و جایز است.

ج. مفهوم موافق آیات و روایات

برخی از ظاهر آیات و روایات مذکور استفاده و بیان کرده‌اند که سیطرهٔ سلطنت نه تنها در اموال انسان جاری است، بلکه به دلالت اولویت و مفهوم موافق، بر حقوق (نجفی، الجواهر، ۲۲۸/۲۵؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ۲/ ۲۶) و نفس او نیز ثابت است. (توحیدی، ٦/ ۲۱۸؛ منتظری، کتاب الزکاة، ٤/ ۲٦۳؛ مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه،۲/ ۲٦) به این بیان که وقتی تصرف در اموال جز با رضایت مالک میسر نیست، تصرف در حقوق و نفس او به طریق اولی مبتنی بر اجازه و رضایت اوست.

البته روشن است که آنچه قابل تقریر است اینست که لازمهٔ سلطنت بر اموال، عدم مزاحمت دیگران در مال اوست و حرمت تصرف دیگران در مال انسان، بر عدم جواز تصرف آنان در نفس او ملازمه دارد، منتها حرمت تصرف دیگران در نفس انسان، ربطی به اثبات سلطنت او بر نفس خود ندارد.

د. بنای عقلاء بر سلطنت انسان بر خود

برخی دیگر از فقهاء، بنای عقلاء را بر آن می‌دانند که هر انسانی بر نفس خود سلطنت دارد و امور مربوط به آن، در اختیار هموست (طاهری خرم‌آبادی، ۵۰) این سیره مورد اتفاق نظر همهٔ عقلا بوده و از سوی شارع، ردع نشده است.

بعضی از ایشان معتقدند که این قاعدهٔ عقلائی با زبان‌های گوناگونی در آیات و روایات امضا شده است؛ البته قاعدهٔ عقلائی ای که مبنای عرف و جامعه در مسائل روزمره باشد، در امضای آن، به دلیلی که با مدلول مطابقی خود، آن قاعده را صریحا تایید کند، نیازی نیست، بلکه وقتی در لسان شارع به نحوی به آن اشاره‌ای شود، عقلاء از این دلالت جزئی، برداشت می‌کنند که شارع در مقام امضاء آن سیرهٔ عقلائیه است، چنان‌چه اگر در نزد وی مورد پذیرش نبود، بایستی به آن تصریح می‌نمود تا آن سیره را برهم زند (ر.ک:

مومن، ۱۶۳)

به جهت تبیین هر چه بیشتر به شواهد قرآنی و روایی که ممکن است در جهت امضای این سیره بـه آن استناد گردد، اشاره و دلالت آن بر سیطره و سلطنت انسان بر اعضای خود بررسی می‌شود:

ادلهٔ و وجوه امضای سیرهٔ عقلا

۱. «النبيُ أَولي بالمؤمنينَ منْ أَنفسهم» (الاحزاب/٦)

این آیهٔ شریفه در مقام اثبات اولی و مقدم بودن پیامبر بر مؤمنان است و بر این مطلب هـم دلالـت دارد که مؤمنان نسبت به خویشتن ولایت دارند جز آنکه ولایت نبی اکرم شدیدتر و آکد است.

در حدیث غدیر، رسول اکرم با استفاده از همین آیه در مقام مقدمه چینی برای طـرح ولایـت حضـرت امیر و با مفروض دانستن ولایت و سلطنت مردم بر نفس خودشان، ولایت خود را بر نفوس مـردم، اکمـل و اشد بر می‌شمارد. (ر.ک: بحر العلوم، ۱/ ١٦) بنابراین مفهوم عرفی و مفاد آیهٔ شریفه آنست که ایـن ولایـت انسان بر نفس خود، همان سلطنتی است که عقلاء برای هر انسانی نسبت به نفس خود قائل‌اند که از آن بـه «الناس مسلطون علی انفسهم» تعبیر گردیده است (مومن، ١٦٣).

لازم به ذکر است که آیهٔ شریفه در مقام بیان آن نیست که انسان چه مقدار و بـر چـه اعضـایی سـلطنت دارد، بلکه فی الجمله اثبات سلطنت می‌کند، همان طور که اصولا سیرهٔ عقلاء نیز فی الجمله است و چنین نیست که سیره بر هرگونه تصرفی و بر هر عضوی مطرح باشد؛ توضیح بیشتر در ادامه خواهد آمد.

۲. «قال ربِّ انی لا املک الا نفسی و اخی» (مائده/٢٥)

این آیه جمله‌ای استثنائیه است که دارای مفهوم و منطوق می‌باشد. منطوق آن، بیان شکایت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در سلب سلطنت از غیر خـود و بـرادرش هـارون اسـت و مفهـوم آن ثبـوت چنـین سلطنتی بر خود می‌باشد؛ چه اینکه کلمـهٔ «اخـی» معطـوف اسـت بـر کلمـهٔ «یـا» در واژهٔ «انـی» (ر.ک: طباطبایی، ٢٩٤/٥) و نه بر «نفسی». (خطیب شربینی، ۱/ ٣٦٧) بنابراین معنای آیهٔ این خواهد شـد: «انـی لا املک الا نفسی و اخی لایملک الا نفسه» و سلطنت و سیطرهٔ انسان بر خودش در کلام حضرت موسـی علی نبینا و آله و علیه السلام مفروض دانسته شده است (نظری توکلی، ۱۱۲).

البته استناد به آیهٔ نمی‌تواند شاهدی برای قاعدهٔ عقلائی مذکور باشد. چون ارتباطی به سلطنت و سیطرهٔ مورد بحث ندارد؛ حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام در مقام بیان قدرت و سلطنت خود بر تنفیذ اوامر و نواهی الهی است و اینکه تنها بر نفس خود و برادرش نسبت به اطاعت از فرامین الهی قـدرت دارد، نه اینکه قدرت و سلطنتی جز بر نفس خود و برادرش نسـبت بـه خـودش ندارنـد (ر.ک: خـویی، موسـوعة الخوئی، ٣٣/ ٢٩٩) بنابراین مفاد این آیه نیز امضای سیره نیست.

۳. «ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء موضاة الله» (بقره/۲۰۷)

نسبت خرید «نفس» در این آیه- به جهت جلب رضایت خداوند - بـه ایشـان جـل جلالـه، بـا اینکـه می‌دانیم خرید ممکن نیست مگر این‌که شخص بر مبیع که در آیه شـریفه «نفـس» بیـان گردیـده، سـلطنت داشته و راضی به فروش آن باشد، بر این مطلب دلالت دارد که انسان بر نفـس خـویش سـلطنت دارد، چـه اینکه به خاطر همین در صدد خرید آن بر آمده است و این همان قاعده عقلائی مذکور است که مورد تاییـد قرار گرفته است. (ر.ک: مومن، ١٦٥)

در این راستا و با همین تقریـب، می‌تـوان بـه آیـهٔ «إن اللـه اشـتری مـن المـؤمنین أنفسـهم وأمـوالهم» (توبه/۱۱۱) نیز اشاره نمود.

منتها این استدلال نیز مخدوش است، زیرا روشن است که مراد از «شراء» و «بیع» در این آیه، خریـد و فروش اعتباری نیست تا در جهت تصحیح آن، سلطنت داشتن بر مبیـع در آن مطـرح شـود، بلکـه تعبیـری کنایه‌ای است و شبیه به تعبیرِ فروختن دنیا به آخرت،[1] و یا ضلالت (گمراهـی) بـه هـدایت،[2] و یـا کفـر بـه ایمان،[3] خواهد بود.

٤. احادیث تفویض امور مؤمن به خود

در این خصوص چندین روایت در منابع روایی نقل گردیده است، (کلینی، ٦٤/٥، ح ١ تا ٦) هـر چنـد که ممکن است در سند برخی از احادیث خدشه وارد شود، منتها روایت آخر در آن باب که متن آن به شرح ذیل است، موثقه است: «إن الله عزوجل فوض إلی المؤمن أموره کلها و لم یفوض إلیه أن یذل نفسه أ لم تر قول الله عزوجل هاهنا- و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین و المـؤمن ینبغـی لـه أن یکـون عزیـزا و لا یکـون ذلیلا.» ترجمه: خداوند تمام امورِ مؤمن را به خود او واگذارده و تنها به وی اجازهٔ ذلیل کردن خـود را نـداده است. مگر این آیه شریفه را نشنیده‌ای که «و لله العزة و لرسوله و للمؤمنین»؛ لذا مؤمن باید عزیز و نه ذلیل باشد.

این روایات بر واگذاری امور مؤمن به وی، دلالت می‌کند، یعنی، همهٔ امـور مربـوط بـه مـؤمن، بـه او واگذار شده است؛ واگذاری امور مؤمن به وی، به این معناست که حـق تصـمیم‌گیری و اختیـار کارهـا بـه دست اوست و مفهوم عرفی آن این است که در این زمینه برای وی حقی وجود دارد که رعایـت آن و جلـب رضایت وی معتبر است و این عبارتی دیگر از قاعدهٔ عقلایی «النـاس مسـلطون علـی أمـوالهم و أنفسـهم» می‌باشد؛ و روشن است که اعطای عضو به دیگری [مثلا] از مصادیق آن امور است؛ لذا اختیار آن به دست

---

[1]: «أولئک الذین اشتروا الحیاة الدنیا بالآخرة فلا یخفف عنهم العذاب و لا هم ینصرون» (بقره/ ٨٦)

[2] «اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی ...» (بقره / ١٦ و ١٧٥)

[3] «إن الذین اشتروا الکفر بالإیمان لن یضرّوا الله شیئا و لهم عذاب ألیم» (آل عمران / ١٧٧)

اوست و باید در این زمینه از وی اجازه گرفت (ر.ک: مومن، ١٦٤).

البته مراد از مفهوم «امور مؤمن»، روشن است، منتها سؤال اینست که آیا تصرفات در اعضای بدن از امور مؤمن و انسان شمرده می‌شود و یا تنها شامل کارهای روزمره و تصرفات در اموال و مسائل اجتماعی است و چنانچه شک شود، شبهة مصداقیه خواهد بود و بایستی به قدر متیقن از مصادیق اکتفا می‌شود؛ بنابراین، تصرفات در اعضاء از اینگونه روایات بدست نمی‌آید.

۵. اخبار قصاص عضو، عفو یا اخذ دیه

در صحیحهٔ ابو بصیر از امام صادق (ع) آمده است: «عن ابی عبدالله ع قال: سألته عن السنّ و الذراع یکسران عمداً أ لهما أرش أو قود فقال قود قال قلت فإن أضعفوا الدیة فقال إن أرضوه بما شاء فهو له» (کلینی، ۷/ ۳۲۰، ح ۷) ترجمه: «از امام (ع) دربارهٔ دندان و دستی که عمداً شکسته شده‌اند، پرسیدم: آیا ارش ثابت است یا قصاص؟ حضرت فرمود: قصاص. عرض کردم: اگر چندین برابر دیه بپردازند چه صورت دارد؟ فرمود: اگر به مقداری که مجنیٌ علیه می‌خواهد، وی را راضی کنند، آن مقدار برای اوست.»

امام (ع) در این روایت تنها راه فرار از قصاص را جلب رضایت مجنیٌ‌علیه قرارداده و این بیانی دیگر از ثبوت حق برای او در مورد عضوش می‌باشد و اینکه قصاص یا گرفتن دیه یا هر مقداری که راضی شود، در اختیار اوست.

بسان این روایت، موثقهٔ اسحاق بن عمار از امام صادق (ع) است: «قضی أمیرالمؤمنین علیه السلام فیما کان من جراحات الجسد أن فیها القصاص أو یقبل المجروح دیة الجراحة فیعطاها» (کلینی، ۷/ ۳۲۰، ح ۵) ترجمه: امیر مؤمنان (ع) دربارهٔ جراحت‌های بدن چنین قضاوت کرد: قصاص ثابت است، مگر مجروح دیهٔ جنایت را بپذیرد و به وی پرداخت شود.

چگونگی دلالت این روایت از روایت پیشین معلوم می‌شود و احتمال اینکه مجود تخییر باشد و دلالت بر ثبوت حق برای مجنیٌ‌علیه نداشته باشد، بر خلاف فهم عرفی از این گونه عبارات است؛ زیرا هیچ‌کس شک نمی‌کند که این‌گونه روایات در مقام اثبات حق برای مجنیٌ‌علیه و امضای قاعدهٔ کلی عقلی است؛ به عبارت دیگر، این روایات بر این دلالت دارند که اختیار هریک از اقسام (قصاص، عفو و گرفتن دیه) به مجنیٌ‌علیه واگذار شده و این همان اعتبار حق نسبت به اعضایش می‌باشد، به گونه‌ای که این حق اقتضا کرده که امر جنایت به او سپرده شود و این ابقای حق سابق است نه تشریع امر جدید.

در خصوص این دلیل باید گفت: بحث قصاص و دیه ربطی به سلطنت بر نفس ندارد، بلکه در مورد قطع عضو، قصاص تشریع شده است و می‌توان حق قصاص را با اعطاء دیه و راضی نمودن مجنی‌علیه ساقط کرد و مورد غیر از این است که انسان بر عضوی سلطنت دارد و آن را مصالحه و یا معاوضه می‌کند؛

آیا در وقتی که فرزندانِ مجنی‌علیه، راضی به دریافت دیه و یا بیشتر از آن می‌شود تا از قصاص نمـودن قاتـل پدرشان درگذرند، بر اعضای پدرشان سلطنت دارند؟ و یا حق قصاص خود را ساقط نموده‌اند؟

برخی ممکن است به صحیحهٔ ابوبصیر استناد کنند که امام فرمـود: «قـال: إنّ عنـدنا الجامعـة قلـت و ماالجامعه؟ قال صحیفة فیها کلّ حلال و حرام، و کلّ شیء یحتاج إلیه الناس حتـی الارش فـی الخـدش و ضرب بیده إلی فقال تأذن لی یا أبا محمد قال قلت جعلت فداک إنما أنا لک فاصنع ما شـئت قـال فغمزنـی بیده و قال حتی أوش هذا...» (کلینی، ۲۳۸/۱، ح ۱) ترجمه: « «جامعه نزد ماست». عرض کـردم: جامعـه چیست؟ فرمود: جامعه صحیفه‌ای است که هر حلال و حرامی در آن گرد آمده است و هر آنچه مردمان بـه آن نیازمندند، حتی ارش خدشه و خراش. سپس با دست خود بـه مـن زد و فرمـود: ای ابـا محمـد، اجـازه می‌دهی؟ عرض کردم: فدایت شوم، تمام وجودم برای توست، هر کاری می‌خواهی انجام بده. آن گاه مرا بـا دست خود فشار داد و فرمود: حتی ارش این مقدار»

اجازه گرفتن امام (ع) از ابوبصیر برای فشار دادن بدنِ وی- به عنوان مجوز این کار- دلالـت بـر ثبـوت حق برای هر کس نسبت به اعضایش می‌کند و این ولایت و سلطنت انسان بر خود می‌باشد. (ر.ک: مومن، ۱٦٦)

در جواب این استدلال می گوییم: اولا، روایت مجمل است و چه بسـا از بـاب حکـم شـرعی اسـت، یعنی فشار دادن دست مؤمن در صورت اذن و اجازهٔ او جایز است و این ربطی بـه دارای حـق بـودن انسـان نسبت به اعضای خود ندارد؛ به عبارت دیگر حرمت تصرف دیگران در نفس انسان و جـواز آن در صـورت اذن و اجازه، اثبات کنندهٔ سلطنت انسان بر اعضای خود نیست و ملازمه‌ای هم ندارد.

ثانیا، نهایت چیزی که ثابت می‌شود، سلطنت براعضاء در محدودهٔ همین مـورد و امثـال آن اسـت کـه دست فشار داده شود نه مثل اذن و اجازه به قطع عضو و مانند آن.

نتیجهٔ آنکه، آنچه از ملاحظهٔ آیات و روایات به دست می‌آید، آنسـت کـه برخـی هیچ‌گونـه دلالتـی بـر سلطنت انسان بر اعضای خود ندارند و برخی دیگر سلطنت را به صورت اجمالی تایید می‌کنند.

اشکالات بر عمومیت سیره عقلاء

اول: برخی در مقام اشکال بر محدودهٔ سلطنت انسان با بیان اینکه بناء عقلاء دلیلی لبی بوده و به مقدار قدر متیقن اکتفاء می‌شود، محدودهٔ آن را در حد همان اموری می‌دانند که در زمان شارع متعارف و در مرآی و منظر او قرار داشته است؛ بنابراین، با توجه به اینکه مثلا اهداء عضو امری مستحدث است، مطرح نمـودنِ تقریر و امضاء شارع نسبت به آن بی‌معنا خواهد بود (خرازی، ۸٦).

در جواب از این اشکال بایـد گفـت، لازم نیسـت، در تمسـک بـه سـیرهٔ عقـلاء در خصـوص مسـائل

مستحدث، ثابت شود که در زمان شارع، اهدای عضو مثلا، وجود داشته و با این حال، ردع نشده و یا امضاء شده است، بلکه همین قدر که تسلط و اختیار انسان بر نفس و اعضای خود در زمان شارع در مرآی و منظر او بوده و ردع یا مقید به قیودی غیر از «اذلال» و «ضرر» مثلا، نشده است، کفایت می‌کند؛ چه اینکه اگر در نزد وی مورد پذیرش نبود، بایستی به آن تصریح می‌نمود تا آن سیره را برهم زند.

بنابراین، این کلام معنا ندارد که چون سیره‌ای در مورد قطع اعضاء در زمان شارع نبوده تا امضاء شود، پس سیره عقلاء بر قدر متیقن حمل می‌شود، بلکه همان مقدار که سلطنت در خارج بوده همان امضاء شده است و مثلا مستحدث بودن یا نبودنِ قطع عضو دخلی در آن ندارد.

دوم: سلطنت، بر جواز آن قسم از تصرفات دلالت دارد که مشروعیت آن از خارج ثابت شده باشد؛ به عبارت دیگر، قاعدة سلطنت و ادلة شرعی‌ای که در تائید آن ذکر شد، مشوع نیستند، بلکه دلالت می‌کنند که مردم در موارد مجاز بر جان و مال خویش تسلط دارند، ولی با توجه به اینکه موارد مجاز به بیان شرعی احتیاج دارند، پس خود قاعده بر جواز هر تصرفی دلالت ندارد، بلکه دلالت بر آن قسم از تصرفات دارد که مشروعیت‌اش از خارج ثابت شده باشد و چه‌بسا موثقة سماعه مبنی بر تفویض امور مومن به خود او، به همین معنا باشد، یعنی اموری که مشروعیت آن از خارج ثابت شده باشد.

در جواب باید بگوییم، چنانچه سلطنتِ انسان بر اعضاء و شواهد آن از آیات و روایات، تنها موارد مجازی که از خارج ثابت شده باشد را بیان کند، تحصیل حاصل خواهد بود؛ چرا که موارد مجازِ شرعی، قبلا توسط ادلة خودشان تعیین شده است و آنچه مجاز شرعی دانسته شده باشد دیگر احتیاجی به قاعدة تسلیط با آیات مربوط ندارد؛ بنابراین، سیرة عقلائی، متبع است مادامی که منعی از سوی شارع نداشته باشد؛ و چنانچه این سلطنت از سوی شارع مقدس، محدود و مقید به قیودی شود، سلطنت محدود خواهد شد.

و اما در خصوص، موثقة سماعه، مبنی بر تفویض امور مؤمن به خودش، - با صرف نظر از اینکه اگر تصرف در اعضاء را از باب شبهة مصداقیة امور مربوط به مؤمن بدانیم دیگر روایت، دلالتی بر سلطنت بر اعضاء نخواهد داشت - توجه به استثنای امام علیه السلام به قید «اذلال»، مفاد روایت اطلاق خواهد داشت.

نتیجه آنکه این اشکالات بر سیره عقلاء وارد نخواهد بود، ولی اشکال اصلی آنست که امروزه محدودهٔ بناء عقلاء روشن نیست، به عبارت دیگر محدودهٔ سلطنت بر اعضاء در بناء عقلاء مبنی بر سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی مشخص نیست، به عبارت دیگر آیا عقلاء، سلطنت بر اعضاء را به معنای هر تصرفی در آن، نسبت به هر عضوی می‌پذیرند یا خیر؟

البته اگر برخی (مومن، ١٥٥-١٦٦) محدودهٔ بناء عقلاء در سلطنت و حق تصرف انسان بر اعضای خود را شامل هر تصرفی در هر عضوی بدانند، یعنی سیره عقلاء را مجمل ندانند؛ این بحث مطرح می‌شود که این سلطنت از نظر تشریعی چگونه است؟ آیا هر گونه دخل و تصرفی در هر عضوی در شریعت منعی دارد، همانگونه که در سلطنت بر اموال چنین است.

به عبارت دیگر، قاعده سلطنت در شریعت اسلام محکوم به چه قواعد و اصولی است؛ یعنی همانگونه که سلطنت بر اموال موجب ضرر به غیر نمی‌شود و قاعده لاضرر بر قاعده سلطنت حاکم است، آیا در سلطنت بر اعضا، اجازه هر گونه تصرفی در هر عضوی وجود دارد یا خیر؟

پس در تعیین حدود این سلطنت، در حیطهٔ شرع، بایستی مواردی را که احتمال دارد در تقیید و تحدید آن در محافل علمی ذکر گردد، بیان و بررسی نمایند تا به تبیین درستی از محدوده «قاعده سلطنت» نسبت به تسلط انسان بر اعضای خود دست یابند؛ در ادامه، به بررسی آن موارد می‌پردازیم:

١. اصل حرمت ضرر بر نفس

ممکن است گفته شود که حیطهٔ قاعده سلطنت نسبت به تسلط انسان بر اعضای بدن، منوط به عدم ضرر بر نفس خویش است، بنابراین سلطنت بر اعضای بدن محدود به تصرفات غیر ضرری است.

در بررسی این مطلب لازم است مفاد ادله و اطلاقات لفظی پیش‌گفته در این زمینه تبیین گردد؛

در جای جای فقه در لسان فقهاء دلایلی بر حرمت ضرر به نفس بیان گردیده که اجمال و خلاصهٔ آن با بررسی سندی و دلالی به شرح ذیل می‌باشد:

آ) اجماع بر حرمت ضرر بر نفس (ابن ادریس، ٢/ ٢٢؛ طباطبایی، ١٣/ ٤٣٨؛ نراقی، ١٧/١٥)

البته این دلیل، از جهت صغروی و کبروی مورد خدشه است، چه اینکه کلام و نظر تمام فقهاء به دست ما نرسیده است و این اجماع مدرکی است و نمی‌تواند کاشف از رای معصوم باشد چون خود به سراغ ادله می‌رویم و نظر ایشان را استخراج می‌کنیم.

ب) روایات

١- حدیث «لا ضررَ و لا ضرارَ»

ترکیب «لاضرر و لا ضرار» ذیل قضیهٔ سمرة بن جندب، در روایات مختلفی آمده (کلینی، ٥/ ٢٩٢، ح ٢، «... لا ضرر و لا ضرار» و ٢٩٤، ح ٨: «لاضرر و لا ضرار علی مؤمن»؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ٤/ ٣٣٥، ح ٥٧١٧: «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام») که از آن میان تنها نقل کلینی در حدیث دوم، از حیث سندی معتبر خواهد بود. این ترکیب در حدیث شفعه (کلینی، ٥/ ٢٨٠، ح ٤) و حدیث منع فضل ماء (کلینی، ٥/ ٢٩٣، ح ٦) توسط معصومان علیهم السلام، به نقل از رسول خدا در کتب حدیثی ما بکار رفته

است.

تقریب استدلال: از آنجا که واژة «ضرر» و «ضرار» مطلق‌اند، شامل وارد ساختن ضـرر بـه بـدن خـود می‌شود، بنابر این هر دو قسمت روایت برحرمت ضرر رساندن به بدن خود دلالت می‌کند.

منتها آنچه از ظاهر روایت به دست می‌آید، آنست که شامل ضرر بر خود نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، در فقرة اول منظور اینست که در محیط شرع حکم ضرری متوجه مکلف نمی‌شـود و نـاظر بـه ورود ضـرر بـر مکلف از خارج است، یعنی مکلف حکم ضرری الهی ندارد و از وارد شدن ضرر به انسان از ناحیة خود او انصراف دارد و در فقرة دوم نیز ایراد ضرر بـر دیگـری اسـت، (ر.ک: توحیـدی، ۵۳۳/۲؛ سیسـتانی، ١٣٤) بنابراین، هیچ‌یک از دو فقرة روایت شامل ضرر بر نفس نمی‌شود؛ و آنچه بعضی گفته‌اند که «اطـلاق نفـی، اجازة انصراف ضرر از نفس و تخصیص آن به احکام شرعیه را نمی‌دهد، بلکه به هر صورت منفی و منهـی است، بدون اینکه قید «الغیر» داشته باشد» (خرازی، ٦٩) درست نبوده، چرا که ظهور نفی ضرر در محـیط تشریع، موجب انصراف اطلاق روایت است، علاوه بر آنکه، اصولا این حـدیث، شـامل احکـام ترخیصـی نمی‌شود و مثبت حکم هم نیست، (خوانساری، منیه الطالب، ۲۲۲؛ سبحانی، ٤٩٨/٢) بنابراین، حرمـت ضرر بر خود از ناحیة خود او از روایت به دست نمی‌آید.

۲- حدیث مفضل بن عمر

«قلت لأبی عبد الله ع أخبرنی جعلت فداک لم حرم الله تبارک و تعالی الخمر و المیتة و الـدم و لحـم الخنزیر فقال إن الله سبحانه و تعالی لم یحرم ذلک علی عباده .... و لکنه خلق الخلـق و علـم عزوجـل مـا تقوم به أبدانهم و ما یصلحهم فأحله لهم و أباحه تفضلا منه علیهم به تبارک و تعالی لمصلحتهم و علـم مـا یضرهم فنهاهم عنه و حرمه علیهم ثم أباحه للمضطر و أحله له فی الوقت الذی لا یقوم بدنه إلا به فـأمره أن ینال منه بقدر البلغة لا غیر ذلک»

این روایت در کافی، (کلینی، ٦/ ٢٤٢) اختصاص، (مفیـد، ۱۰۳) امـالی (صـدوق، الامـالی، ٦٦٥)، علل (صدوق، علل الشرایع، ٢/ ٤٨٣) و تهذیب (طوسی، تهذیب الأحکام، ٩/ ١٢٨) با سندهای مختلفـی بیان شده منتها فارغ از اینکه روایت در برخی طـوق مرسـل و در برخـی دیگـر راویـان حـدیث، مجهـول و ضعیف هستند، مهم آنست که روایت در مقام بیان قاعدة کلی در علت تحریم و تحلیل و دائر مدار بودن آن به ضرری و غیر ضرری، نیست؛ بلکه تنها وجه حرمت مأکولات و مشروبات بیان گردیده نه مطلق آنچه به بدن ضرر می‌رساند (عاملی، الفوائد الطوسیة، ٢٢٥؛ نراقی، ١٥/ ١٦؛ نجفی، ٢٤١/٣٦) هر چند که برخی، سوال سائل را در علت تحریم بعضی از خوردنی و آشامیدنی‌ها دانسته و جواب امـام ع را مطلـق می‌داننـد، بنابراین حدیث، تمام مضرات و همة صور ضرر به بدن را شامل می‌شود؛ (نظری توکلی، ٣٦) منتها اگـر بـه

صدر و ذیل روایت دقت شود، جواب امام ع ناظر به مأکولات و مشروبات است و اطلاق ندارد.

به همین مضمون دو روایت دیگر مطرح است، (صدوق، علل الشرایع، ۲/ ٤٨٥، ح ۲ و ص ۵۹۲، ح ٤٣) منتها با توجه به اینکه نمی‌توان از آن‌ها، قاعدهٔ کلی بر حرمت اضرار به نفس به دست آورد، چـه اینکـه ضرر در آن به عنوان علت ناقصه در تحریم محرمات بیان گردیده است و نه بیشتر، پس از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۳- حدیث «ان الجار کالنفس غیر مضار و لا آثم»

کلینی این روایت را در سه باب مجزا ذکر می‌کند، در باب «اضرار» تنها عبارت فـوق را از امـام صـادق (ع) نقل می‌کند (کلینی، ۲۹۲/۵) منتها در باب «حق الجوار» (کلینی، ۲/ ٦٦٦) و بـاب «اعطـاء الامـان» (کلینی، ۵/ ۳۱) آن را با همان سند از امام صادق (ع) و او از پدرانش، نقل می‌کند کـه عبـارت فـوق، کـلام رسول خدا در معاهدهٔ با مهاجرین و انصار می‌باشد؛ در هر حال روایت موثقه است.

مفاد روایت چنین است، همسایه مانند انسان است که به بدن خود ضرر نمی‌رساند، بنابراین نبایـد بـه همسایه خویش ضرر رسانید؛ در این حدیث، حرمت ضرر وارد ساختن بر نفس امری مسلم و مفروغ عنـه دانسته شده است. (خوانساری، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ۱۹۳)

منتها برخی آن را در مقام توصیه اخلاقی دانسته‌اند (خمینی، تحریر الوسیلة، ۲۰۲/۲) علاوه بـر اینکـه صیغهٔ «غیر مضار» مردد بین معنای اسم فاعلی و یا مفعولی اسـت و اجمـال آن مـانع از تمسـک بـه مفـاد مذکور است (مامقانی، ۳۳۳) بنابراین روایت نمی‌تواند مورد استناد و دلیل برای حرمت باشد.

٤- حدیث «حرمت خوردن خاک»

«قیل لامیرالمومنین ع فی رجل یاکل الطین فنهاه و قال لا تاکله، فان اکلته و مت کنت قـد اعنـت علـی نفسک»

مرحوم کلینی در باب «اکل الطین»، چهار روایت با سندها و تعابیر گوناگون منتها بـا مـدلولی واحـد، نقل می‌کند (کلینی، ٦/ ٢٦٥، ح ١١٥٣٤ به بعد). وجه استدلال چنین است که تمـام علـت بـرای حرمـت خوردن خاک، آنست که موجب مریضی و مرگ می‌شود، بنابراین با القاء خصوصیت و تعمیم آن، هر آنچـه موجب که موجب ضرر بر بدن شود، حرام خواهد بود (شهید ثانی، ۱۲/ ٦٨) منتها فارغ از اشـکال سـندی، از آنجا که خوردن مقدار کمی از خاک، قطعا بدون ضرر است، بنـابراین، ضـرر در خـوردن خـاک در ایـن روایات، از باب بیان حکمت حکم خواهد بود و نه بیان علت تامه تا با تعمیم آن و نفی خصوصیت، قاعـدهٔ کلی حرمت ضرر بر نفس به دست آید (ر.ک: نجفی، ٣٥٦/٣٦).

٥- حدیث «...انما الاسراف فیما اتلف المال واضر بالبدن ...»

روایت بنابر نقل صدوق (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۱/ ۱۲۱) و شیخ طوسی (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/ ۳۷٦) مرسل و بنابر نقل کلینی، ضعیف است (کلینی، ٦/ ٤۹۹) چه اینکه در طریق روایت، «عثمان بن عیسی» از سران واقفیه بوده و قول به اخذ روایت قبل از وقف او، ادعای بدون دلیل است، بنابراین روایت ضعیف و حجت نیست، هر چند که دلالت آن بر حرمت اضرار بر نفس تام و کامل است. (عراقی، ۱۰۹) به این بیان که یکی از مصادیق اسراف، ضرر رساندن به بدن است و با توجه به حرمت اسراف، ضرر رساندن به بدن حرام خواهد بود.

٦- احادیث دال بر وجوب افطار بر مریض (کلینی، ٤/ ۱۱۸، ح ۳ و ۷) و وجوب تیمم در وقت ضرری بودن استعمال آب (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱/ ۱۸۵).

هر چند در بین این روایات، حدیث صحیح نیز دیده می‌شود، منتها استدلال به اینگونه روایات بر حرمت اضرار به نفس ناتمام است، چه اینکه احتمال دارد جهت بطلان روزه و یا وضوی ضرری، این باشد که شارع آنرا نخواسته و به آن‌ها امر نکرده است، پس از آن جهت که این عبادت امر ندارد، باطل‌اند، نه از آن جهت که ضرر در آن‌ها مورد نهی شارع و نهی در عبادت موجب فساد است. (نجفی، ۳٤۷/۱٦؛ خویی، موسوعة الخوئی، ۲۱/ ٤۹۷)

ج) حکم عقل به حرمت اضرار به نفس

عقل سلیم ضرر زدن بر خویش را روا نمی‌داند و آن را ناپسند می‌شمرد (سید مرتضی، ٤٤۹؛ نراقی، ۳/ ۳۷٦؛ نجفی، ۸/ ۱۱٦) و هر آنچه را که عقل قبیح بداند، به حکم قاعدة «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» از نظر شرع نیز قبیح و حرام است.

منتها با کمی دقت روشن است که عقل، ضرری را قبیح می‌داند که ناچیز نباشد و یا جبران کننده‌ای در مقابل آن نباشد، یعنی اگر در برابر ضرر، عوض مادی و یا معنوی قرار گیرد، تحمل آن ضرر از نظر عقل اشکالی ندارد.

به عبارت دیگر، گاهی عمل ضرری، برای یک هدف و غرض عقلایی صورت می‌پذیرد، یعنی، هر کسی که اقدام بر عملی می‌کند که ضرری بر بدن و نفس خویش مترتب می‌سازد، چه بسا یک هدف مادی و یا معنوی او را به این امر وا می‌دارد و در این حال، عقلا صدق ضرر بر نقص در مال یا بدن را با وجود هدف عقلایی نمی‌پذیرند، بلکه در حقیقت بین «هدف عقلایی» و «نقص وارده» مبادله‌ای عقلایی صورت گرفته است؛ به عبارت دیگر هر چند ضرر در غیر اعتباریات، نوعا واقعی است، منتها غرض عقلایی، نقص و ضرر وارده را از جهات دیگر غیر از مادی و جسمانی جبران و با تامین هدف مهم‌تر، مسأله را از ضرری بودن خارج می‌سازد؛ بنابراین، انسان بر هرگونه تصرفی در اعضای بدن که با هدف و غرضی عقلائی

صورت می‌گیرد، سلطنت دارد، آری اگر دلیل خاصی از باب تعبد، ضرری را هر چند با غرض عقلایی اهم، جایز نداند، در این صورت دلیل خاص مقدم خواهد بود.

د) فطری بودن اجتناب از اضرار به نفس

فطرت انسانی، ضرر محتمل را از خودش دفع می‌کند، پس اضرار به نفس حرام است.

البته این دلیل نیز از جهت صغروی و کبروی ناتمام است، چه اینکه فطری بودن ملازم با وجوب یا حرمت شرعی نیست و گاهی ممکن است در برابرِ امور فطری دیگری قرار گیرد، مثل حفظ بچهٔ خود.

بنابراین، آنچه پس از بررسی و واکاوی مستندات فوق به دست می‌آید آنست که اصولاً نمی‌توان اصل و اطلاق لفظی بر اثبات حرمت «ضرر به نفس»، تاسیس نمود و با استناد به ادله، حرمت «مطلق اضرار به نفس» بدست نمی‌آید.

البته چنانکه گفتیم، تمام بحث منوط به این است که محدودهٔ سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ بنابراین، اگر گفته شود، سلطنت بر اعضاء در نزد عقلاء، محدود به موارد غیر ضرری است، سلطنت مضیق خواهد بود، حال چه دلیلی بر حرمت ضرر بر نفس داشته باشیم یا نداشته باشیم؛ نه اینکه سلطنت اطلاق دارد و ادلهٔ حرمت اضرار، آن را مقید نموده است.

۲. اصل حرمت تغییر در خلقت

از جمله دلایلی که بر محدود نمودن سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش، اقامه می‌شود، حرمت هرگونه تغییر در خلقت اصلی الهی است، به عبارت دیگر، انسان بر هرگونه تصرفی که به نوعی در خلقت اصلی بدن خود تغییری ایجاد می‌کند، سلطنت و سیطره ندارد.

چنانچه در قرآن کریم، به این مطلب اشاره گردیده است؛ «و لأضلنهم و لأمنینهم و لآمرنهم فلیبتکنّ آذان الأنعام و لآمرنهم فلیغیرنّ خلق الله و من یتخذ الشیطان ولیا من دون الله فقد خسر خسرانا مبینا» (النساء/۱۱۹)

بیان استدلال: آیهٔ شریفه بر این مطلب دلالت می‌کند: اموری که شیطان، انسان را به آن امر می‌کند، اعمالی است که مبغوض خداوند و حرام است، پس تبتیک و تغییر در اصل خلقت الهی حرام است؛ بنابراین تصرف در اعضای بدن به داعی و انگیزهٔ عقلائی هم باشد، بایستی به گونه‌ای باشد که در اصل خلقت الهی خللی ایجاد نکند؛ و شکی نیست که تغییر و تبتیک در خلقت الهی در جایی که با قطع یا جدایی آن از بدن، دیگر رویشی به همراه ندارد، صدق می‌کند.

البته دلالت آیه بر حرمت تبتیک و تغییر، شمولیت و اطلاق ندارد، چه اینکه شکی در عدم حرمت ختنه و تغییر در جمادات و نباتات و حیوانات (خصی نمودن) نیست و کسی نمی‌پذیرد که ختنه نمودن مثلا

در ابتدا مشمول آیه شریفه بوده و بعد با دلیل خاص خارج شده است (ر.ک: توحیدی، ۲۵۸/۱) بنابراین نمی‌توان اهداء و فروش اعضاء را از باب تغییر در خلقت حرام دانست و اصولا مراد از تغییر خلقت - بنابر اختلاف در تعبیر علماء - همان تغییر در دین الهی (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳/ ۳۳۵) و یا تغییر در حکم فطرت انسانی (طباطبایی، ۵/ ۸۵) و یا خروج از فطرت پاک انسانی است، (مومن، ۱٦۲) چنان‌که مرحوم طبرسی در تفسیر خود، از امام صادق (ع) چنین نقل می‌کند (طبرسی، ۳/ ۱۷٤).

البته در اصل حرمت اضرار به بدن بیان نمودیم که تمام بحث منوط به این است که محدودهٔ سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ و اگرنه می‌توان گفت سلطنت در اینجا نیز از اول و در نزد عقلاء مربوط به سلطنت بر تصرفاتی است که موجب تغییر خلقت نشود و اطلاق ندارد، هرچند که تغییرِ خلقت حرام هم نباشد.

۳. اصل حرمت اذلال نفس

برای مؤمن جایز نیست که نفس خود را ذلیل سازد، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «و للّه العزّة و لرسوله و للمؤمنین» (المنافقون/۸) و امام صادق (ع) در خصوص این آیه شریفه می‌فرماید: «إنّ اللّه عزّوجلّ فوّض إلی المؤمن أموره کلها و لم یفوّض إلیه أن یذلّ نفسه» (کلینی، ٦۳/۵، ح ۲ و ٦) و قریب به همین مضمون، مرحوم کلینی چهار روایت دیگر نیز نقل می‌کند (همان، ح ۱ و ۳ و ٤ و ۵).

بنابراین، برای فرد مؤمن حرام است که خود را ذلیل نماید، پس انسان بر هرگونه تصرفی در اعضای بدن که موجب ذلیل شدن خویش گردد، سلطه و سیطره ندارد و هر موردی که مستلزم ذلیل شدن باشد، محکوم به حرمت است (خرازی، ۷٦) لذا اگر اهدای عضو، موجب ذلت و خواری شود، مانند لنگی تا پایان عمر، جایز نخواهد بود.

البته روشن است که اگر سلطنت انسان بر اعضای بدن خود ثابت شود، اهدای عضوی که مثلا موجب لنگی است، چنانچه به خاطر ایثار و فداکاری باشد، نه تنها ذلت نیست بلکه عزت است، بنابراین روایت نمی‌تواند دلیل بر حرمتِ مطلق این چنین تصرفاتی باشد.

٤. اصل حرمت قتل نفس خود (خودکشی)

از جمله دلایلی که بر محدود نمودن سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش، اقامه می‌شود، حرمت قتل نفس خود یا خودکشی است، به عبارت دیگر از آنجا که خودکشی و عملی که مرگ را به دنبال داشته باشد، مشروع نیست و کسی حق ندارد جان خود را از خود سلب نماید، پس سلطنت انسان بر اعضای بدن خویش تا وقتی است که منجر به مرگ نشود.

بنابراین، تصرف در قلب و مغز برای اهداء جایز نیست. لیکن دیگر اعضای او که پس از قطع و جدایی

آن‌ها، همچنان زندگی ادامه می‌یابد، به مقتضای سلطنت و حق تصرف انسان نسبت به اعضاء جایز است؛ و تنها برای حرمت تصرف در خصوص عضوی که سلامت اصل حیات بـه آن بستگی دارد، دلیل وجـود دارد، اما اعضای دیگر اگر انتقال آن با اجازهٔ دارندهٔ عضو و با هدف عقلایی باشد، دلیل جـواز بـاقی اسـت (مومن، ١٦٧)

برای حرمت خودکشی دلایل متعددی بیان گردیده که به جهت تبیین میزان سلطنت انسان بـر اعضـای بدن خود بایستی مورد ارزیابی قرار گیرد:

بررسی مستندات این اصل

آ) آیات قرآنی

آیهٔ اول: «لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه» (بقره/ ١٩٥) «با دستان (بـا اختیـار و ارادهٔ) خـود، خـود را بـه هلاکت نیاندازید».

آیهٔ شریفه در مقام بیان تحریم القاء نفس به فنا و نیستی و یا همان هلاکت و خودکشی است؛ بنـابراین حرف «ب» در ترکیب «بایدیکم» سببیت و مفعول «لا تلقوا» محذوف و «تهلکه» به معنای هلاک خواهـد بود، چنانچه تقدیر آن چنین است: «لا تلقوا انفسکم بایدی انفسـکم الـی الهـلاک» (ر.ک: طباطبـایی، ٢/ ٦٤)

برخی (خرازی، ٧٦) با استناد به موارد انطباقی از طرف ائمه (ع) (کلینی، ٥٥/٤، ح ٧؛ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ٢/ ٦١٨، ح ١) و بعضی از فقهاء در مسائلی همچون: «وجوب تیمم با وجود خوف بر جان، مرض شدید، سرما، وجوب افطار با خوف هلاکت، ازدیاد مرض، خوردن میته، ترک دفاع در حـال عجـز و امثال آن» مراد از «تهلکه» را اعم از مرگ یقینی و فنا می‌دانند، به نحوی که شامل مطلق ضرر بر نفـس هـم می‌شود، به عبارت دیگر، آیه معنای عامی دارد و هر آنچه مقدمهٔ هلاکت یـا نـازل منزلـهٔ هلاکـت اسـت را شامل می‌شود (ر.ک: محقق حلی، ٣٦٥/١؛ علامه حلی، منتهی المطلـب، ٣/ ٢٦؛ شـهید اول، ذکـری، ١/ ١٨٦؛ ابن فهد حلی، ٢/ ٣١٢؛ سبزواری، ١/ ٩٣) منتها روشن است که با استناد بـه مـوارد تطبیقـی ائمـه و فقهاء معنای آیه اعم و شامل مطلق ضرر نمی‌شود، معنای آیه بنابر این تفسـیر همـان اسـت کـه ابتـدا بیـان گردید، بنابراین آیه تنها در مقام بیان تحریم القاء نفس به فنا و نیستی یا همان خودکشی اسـت، البتـه منکـر حرمت اعمال موجب هلاکت نمی‌شویم ولی حرمت در اینگونه موارد از باب مقدمـه و غیـری اسـت و نـه نفسی.

لازم به ذکر است حرمت قتل نفس در آیهٔ شریفه از حیث شمول و عدم شمول مواردی که قتل نفـس بـه خاطر دفع ضرر و خطر از دیگری باشد، اطلاق ندارد. علاوه بر اینکه اصولا تفسـیر دیگـری در آیـهٔ شـریفه

مطرح است و آن اینکه، در جنگ و نبرد از اموال خود به جهت پیشبرد سپاه اسلام انفاق کنید تا هلاک نشوید، به عبارت دیگر یعنی با ترک انفاق، خود را به بدبختی نیندازید که در این صورت دشمنان بر شما چیره شده و شما هلاک می‌شوید (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۲/ ۱۵۲؛ طبرسی، ۱/ ۱۰۹؛ طباطبایی، ۲/ ۹۳) پس بنابر این تفسیر، حرف «ب» زائده و آیه اجنبی از بحث حاضر خواهد بود.

آیهٔ دوم: «یا أیها الذین آمنوا لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل إلاّ أن تکون تجارة عن تراضٍ منکم و لا تقتلوا أنفسکم إنّ الله کان بکم رحیما» (نساء/ ۲۹)

اگر واژهٔ «انفسکم» در جملهٔ «لاتقتلوا انفسکم» در معنای حقیقی یعنی «خودتان» استعمال گردیده باشد، آیهٔ شریفه از این که کسی خود را بکشد، نهی نموده است و چنانچه در معنای مجازی باشد، از کشتن دیگران نهی شده است (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ۳/ ۱۷۹) منتها از آنجا که در ظاهر آیه همه مؤمنان یک واحد فرض شده که آن واحد دارای مالی است که باید آن را از غیر طریق باطل بخورد، ای بسا که اشاره به این معنا از آن استفاده شود و حتی دلالت کند بر اینکه مراد از کلمه (أنفس) تمامی افراد جامعه دینی باشد و مانند جمله قبل همه مؤمنان را فرد واحدی فرض کرده باشد، به طوری‌که جان هر فردی جان سایر افراد است، در نتیجه در مثل چنین مجتمعی نفس و جان یک فرد هم جان خود او است و هم جان سایر افراد، پس چه خودش را بکشد و چه غیر را، خودش را کشته و به این عنایت جمله:«و لا تقتلوا أنفسکم»، هم شامل خودکشی است و هم شامل کشتن غیر (طباطبایی، ٤/ ۳۱۷).

البته چنان‌که در آیهٔ پیشین بیان گردید، حرمت کشتن خود مستفاد از این آیه، از حیث شمول و عدم شمولِ مواردی که قتل نفس خود به خاطر دفع ضرر و خطر از دیگری باشد، اطلاق ندارد.

ب) روایات

چندین روایت بر حرمت خودکشی دلالت دارد (عاملی، وسائل الشیعة، ۲٤/۲۹) چنان‌که در صحیحة ابو ولاد حناط از امام صادق (ع) آمده است: «هرکس به عمد خود را بکشد در آتش جهنم جاودان خواهد بود» (کلینی، ۲/ ۲۵۵، ح ۱۲) و در ضمن خبری از حضرت امام باقر (ع) آمده است: «مؤمن به هر بلایی گرفتار می‌شود و به هر مرگی از دنیا می‌رود اما هرگز خودکشی نمی‌کند» (کلینی، ۳/ ۱۱۲، ح ۸) منتها این روایات شاملِ موارد دفع خطر و ضرر از دیگری نیست و اطلاق ندارند.

با توجه به بررسی ادلهٔ حرمت قتل نفس (خودکشی)، دانسته می‌شود که حرمت نسبت به مواردی چون «دفع خطر از دیگری» اطلاق ندارد، بنابراین بعید نیست چنانچه سلطنت را ثابت بدانیم - همان‌طور که برخی چنین پنداشته‌اند - شخص به خاطر دفع ضرر و خطر از سوی عزیزانش به اهداء اعضای حیاتی خود دست بزند و دلیلی بر حرمت آن نیست.

منتها تمام بحث منوط به این است که محدودۀ سلطنت - مستفاد از سیره عقلاء - روشن باشد؛ و اگرنه می‌توان گفت سلطنت در اینجا نیز از اول و در نزد عقلاء مربوط به سلطنت بر تصرفاتی است که موجب قتل نفس نشود و اطلاق ندارد، هرچند که قتل نفس در برخی موارد حرام هم نباشد.

نتیجه‌گیری

با بررسی مستندات قاعده سلطنت و عمومیت آن نسبت اعضای بدن، روشن گردید که مفهوم موافق آیات و روایات تنها حرمت تصرف دیگران در نفس و اعضای بدن انسان را ثابت می‌کند و این ربطی به اثبات سلطنت بر اعضای بدن ندارد.

سیره عقلا، به عنوان یکی دیگر از ادله قاعده سلطنت، حاکی از سلطنت انسان بر اعضای بدن است ولی مفاد و محدوده سلطنت در نزد عقلا روشن نیست؛ به عبارت دیگر، نمی‌توان سلطنت بر هرگونه تصرفی و در هر عضوی را به سیره و روش عقلا نسبت داد، البته اگر برخی، مستفاد از سیره را واضح و بدون اجمال بدانند و معتقد باشند که سیره، سلطنت انسان بر تمام تصرفات و در همه اعضا را ثابت می‌کند، آنگاه ادله حرمت «ضرر به نفس» و «خودکشی» و «اذلال» و ... از حکومت بر سلطنت مستفاد از سیره قاصرند.

منابع

ابن ابي جمهور، محمد بن زین‌الدین، ***عوالی اللئالی العزیزیة فی الأحادیث الدینیة***، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.

ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی***، قم- ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***الامالی***، بیروت - لبنان، نشر اعلمی، چاپ پنجم، ۱۴۰۰ ق.

________، ***علل الشرایع***، قم - ایران، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.

________، ***کتاب من لا یحضره الفقیه***، قم- ایران، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.

ابن فهد حلي، احمد بن محمد، ***المهذب البارع فی شرح المختصر النافع***، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ ق.

امامی خوانساری، محمد، ***الحاشیة الثانیة علی المکاسب***، نرم افزار جامع فقه ۲.

انصاری، مرتضی بن محمد امین، ***کتاب المکاسب***، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.

بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، ***بلغة الفقیه***، تهران، منشورات مکتبة الصادق، چاپ چهارم، ١٤٠٣ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***الفوائد الطوسیة***، سید مهدی لاجوردی حسینی و شیخ محمد درودی، قم، المطبعة العلمیة، ١٤٠٣ ق.

_____________، ***وسائل الشیعة***، گروه پژوهش مؤسسه آل البیت، قم، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

خرازی، محسن، «گفتاری در تشریح اعضاء»، ***نشریه فقه اهل بیت ع***، فارسی، بهار ۱۳۸۰، ش ۲۵.

خطیب شربيني، محمد بن احمد، ***السراج المنير***، بیروت ـ لبنان، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۹۹۸ م.

خمینی، روح الله، ***تحریر الوسیلة***، قم – ایران، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی‌تا.

_____________، ***کتاب البیع***، قم ـ ایران، نشر آثار امام خمینی، ١٤١٤ ق.

خوانساري نجفي، موسي، ***رسالة فی قاعدة نفی الضرر***، تهران– ایران، المکتبة المحمدیة، ۱۳۷۳.

_____________، ***منیه الطالب فی شرح المکاسب***، تقریرات درس مرحوم نائینی، تهران، المکتبه المحمدیه، ۱۳۷۳.

خویی، ابوالقاسم، ***مصباح الفقاهة***، مقرر محمد علی توحیدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٣ ق.

_____________، ***موسوعة الخوئی***، قم، مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی ره، ١٤١٨ ق.

سبحانی، جعفر، ***تهذیب الاصول***، تقریرات درس امام خمینی، قم ـ ایران، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ١٤١٥ ق.

سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، ***ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد***، نرم افزار نور، جامع فقه ۱/۲.

سیستانی، علی، ***قاعده لا ضرر و لا ضرار***، قم ـ ایران، نشر مکتبه سید سیستانی، ١٤١٣ ق.

شهید اول، محمد بن مکی، ***ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة***، نرم افزار نور، جامع فقه ۱/۲.

صاحب الجواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام***، شیخ عباس قوچانی، بیروت– لبنان، دار إحیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی‌تا.

طاهری خرم‌آبادی، حسن، ***کتاب البیع*** (تقریرات)، تقریرات امام خمینی ره، قم – ایران، نشر آثار امام خمینی، ١٤١٨ ق.

طباطبائي كربلايي، علي بن محمدعلي، ***ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام***، محمد بهره‌مند، محسن قدیری، کریم انصاری، علی مروارید، قم– ایران، مؤسسه آل البیت، ١٤١٨ ق.

طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.

طباطبایی، محمد حسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٧ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، بیروت ـ لبنان، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ١٩٩٦ م.

ـــــــــــــــــــــ، ***الخلاف***، شیخ علی خراسانی، سید جواد شهرستانی، شیخ مهدی طه نجف، شیخ مجتبی عراقی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٧ ق.

ـــــــــــــــــــــ، ***تهذیب الأحکام***، تهران- ایران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

عراقی، ضیا الدین، ***قاعده لاضرر***، علی کزازی، قم - ایران، دفتر انتشارات اسلامی حوزة علمیه، ١٤١٨ ق.

علامه حلی، حسن بن یوسف، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، مشهد - ایران، مجمع البحوث الإسلامیة، ١٤١٢ ق.

ـــــــــــــــــــــ، ***نهج الحق و کشف الصدق***، قم - ایران، نشر دار الهجره، ١٤٢١ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، ***الانتصار فی انفرادات الامامیه***، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٥ ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

مامقانی، عبد الله، ***حاشیة علی رسالة لا ضرر***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار***، بیروت - لبنان، نشر وفاء، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، قم، موسسه سیدالشهداء، ١٤٠٧ ق.

محقق کرکی، علی بن حسین، ***جامع المقاصد فی شرح القواعد***، قم - ایران، مؤسسه آل البیت ع، چاپ دوم، ١٤١٤ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***الاختصاص***، قم، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ١٤١٣ ق.

مکارم شیرازی، ناصر، ***القواعد الفقهیه***، قم - ایران، انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب ع، ١٤١١ ق.

منتظری، حسینعلی، ***کتاب الزکاة***، قم - ایران، مرکز جهانی مطالعات اسلامی، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق.

مؤمن قمی، محمد، ***الکلمات السدیده فی مسائل الجدیده***، قم - ایران، موسسه نشر اسلامی، ١٤١٥ ق.

نراقی، احمد بن محمد مهدی، ***مستند الشیعة فی أحکام الشریعة***، گروه پژوهش مؤسسه آل البیت ع، قم - ایران، مؤسسه آل البیت ع، ١٤١٥ ق.

نظری توکلی، سعید، ***الترقیع و زرع الاعضاء فی الفقه الاسلامی***، مشهد، آستانه رضوی، ١٣٨٠ .